

**LA IGNORANCIA
EN ANTÍGONA: UN
ANÁLISIS DE LA
TRAGEDIA A LA
LUZ DEL ÉLENKHOS
SOCRÁTICO**
**IGNORANCE IN
ANTIGONE: AN
ANALYSIS OF TRAGEDY
IN THE LIGHT OF
SOCRATIC ÉLENKHOS**

TOMÁS SCARPATTI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA. CÓRDOBA, ARGENTINA.

tomasscarpatti@gmail.com

RECIBIDO: 12 DE MARZO DE 2022

ACEPTADO: 14 DE JUNIO DE 2022

Resumen: En este trabajo, analizo las discusiones que mantiene el personaje de Creonte con sus distintos interlocutores en *Antígona* para desvelar cómo Sófocles plantea, de modo similar a Platón, el problema de la ignorancia a la luz del *diálogo*. En el primer apartado, remarco la imprudencia de Creonte al comienzo de la obra, seguido de un examen de las respuestas de sus interlocutores. Seguidamente, resalto la figura platónica de Sócrates como aquél que conoce la naturaleza humana y, por consiguiente, es capaz de hacer reflexionar al otro para que mejore moralmente. Concluyo, entonces, que solo el filósofo puede prevenir injusticias como la de este relato sobre Tebas, en la medida en que procura y mantiene un encuentro dialógico.

Palabras clave: IGNORANCIA - DIÁLOGO - ÉLENKHOS

Abstract: In this article, I analyze the discussions that Creon's character maintains with his various interlocutors in *Antigone* to show how Sophocles sets out, in a similar way to Plato, the problem of ignorance in the light of *dialogue*. In the first section, I emphasize Creon's imprudence at the start of the play, followed by an analysis of his interlocutors' responses. Next, I highlight the figure of Socrates as the one who knows human nature and, therefore, is able to make the other think so that he or she gets better in a moral sense. I conclude, then, that it is only the philosopher who can prevent injustices like the one in this story about Thebes, to the extent that he or she seeks and maintains a dialogical encounter.

Keywords: IGNORANCE - DIALOGUE - ÉLENKHOS

I. Creonte *no escuchó*

El personaje de Creonte, regente ilegítimo de la ciudad de Tebas tras la muerte de los dos aspirantes al trono —Eteocles y Polinices— publica un edicto en el que declara indigno de sepultura a este último. En otras palabras, prohíbe que entierren el cuerpo y que tenga una ceremonia apropiada con sus familiares, para que este se pudra frente al ojo público. Según Creonte, Polinices había ‘traicionado’ a Tebas al haber llevado a cabo una guerra contra Eteocles —quien lo había expulsado—, en la cual asedió su ciudad natal. El jefe de estado se muestra completamente confiado y seguro al comunicar el decreto, lo que da la impresión de que es un gobernador recto y decidido. Sin embargo, es evidente que su decisión de mantenerse firme es el detonante para la serie de eventos trágicos del final. Cabe destacar, entonces, *quiénes* intentan, directa o indirectamente, hacerlo cambiar de parecer o al menos reflexionar al respecto, qué diálogo entablan y por qué las intervenciones no tuvieron éxito. Se revelará, así, cómo la actividad de los interlocutores se asemeja a la del personaje de Sócrates, cuyo método de refutación y liberación del alma conlleva la intención de producir un mejor carácter en su interlocutor.

El primer personaje en reaccionar al decreto, aunque sin buscar entablar un diálogo con Creonte, es su ayudante, el líder del coro. Después de que el guardia del cadáver da la noticia de que el cuerpo había sido desaparecido, el corifeo afirma:

CORIFEYO. —Señor, mis pensamientos están, desde hace un rato, deliberando si esto es *obra de los dioses*.

CREONTE. —No sigas antes de llenarme de ira con tus palabras, no vayas a ser calificado de *insensato* a la vez que de viejo [...] (278-283).

Más que una intervención, este primer entrometimiento con el edicto suena como una advertencia. El corifeo es anciano —tiene experiencia—, y es parte del círculo íntimo del regente, por lo que *después de pensarlo* durante un rato se decide a expresar que la cuestión va más allá de los asuntos humanos¹. Esto último será subrayado por varios personajes más. Ahora bien, la respuesta de Creonte es impetuosa, e incluso se atreve a llamar ‘insensato’ a su experimentado y reflexivo consejero. En otras palabras, antes de comenzar por una argumentación sobre la naturaleza del fenómeno, ataca al anciano y destruye toda posibilidad de diálogo. Más bien, comienza un extenso monólogo para persuadir

¹El Corifeo se mantiene reflexivo sobre este tema —los actos humanos y divinos— a lo largo de la obra. Cuando Antígona va camino a cumplir su condena, recuerda cómo Niobe pereció de manera similar: se adelantó voluntariamente al encuentro de su trágico destino. Así, el Corifeo responde en una antístrofa: “Pero [Niobe] era una diosa y del linaje de los dioses, mientras que *nosotros* somos mortales y de linaje mortal” (824-840).

al guardia de que le dé explicaciones sobre lo sucedido (284-314). Así, se evade la cuestión de los límites humanos y de los prodigios —cuestión con la que el coro *persiste* al afirmar que no hay “nada más asombroso [*deinón*²] que el hombre” (332)—.

El segundo interventor es el hijo de Creonte, Hemón, que va al palacio al enterarse de que Antígona se había entregado y que su condena era la muerte. Es el tirano quien, previendo la preocupación de su hijo, le pide que nunca eche a perder su ‘sensatez’ por el placer que le motiva una mujer (649). Después, desestima cualquier discurso que pueda dar Hemón a causa de su juventud (por más que también había desestimado al corifeo, que es anciano) (727-728). Hemón hace afirmaciones que no son propias de la ‘juventud’ que Creonte cree incapaz de razonar. Dice: (1) “[...] me es posible oír cómo *la ciudad se lamenta* por esta joven, diciendo que [...] va a morir de indigna manera por unos actos que son los más *dignos*”; (2) “No mantengas en ti mismo sólo *un punto de vista*: el de que lo que *tú* dices y nada más es lo que está bien”; (3) “Pero nada tiene de vergonzoso que un hombre, aunque sea sabio, aprenda mucho y *no se obstine demasiado*”. En definitiva, Hemón da razones por las cuales Creonte debería simplemente cambiar el decreto, apoyándose tanto en la opinión pública como en la necesidad de abrirse a otras perspectivas. En la tercera frase, resulta interesante el ‘demasiado’, que denota que su padre no se mantiene obstinado solo en su decisión, sino también en la discusión misma. De hecho, el jefe de la *polis* pierde completamente la noción de gobierno que cree defender³ en medio de la conversación.

Evidentemente, la intervención de Hemón fracasa. Aun así, el joven logra revelar esa ‘demasia’ en la obstinación de su padre, es decir, esa *falta de sensatez* que Creonte mismo decía que era propia de la juventud. Hemón dialoga en tanto hijo del rey, pero también como prometido de Antígona y como voz del pueblo. Comienza con un discurso en el que deja en claro el respeto que siente por su padre, pero a medida que avanza muestra la carencia de *phroné* de este. En todo caso, el más sensato de la conversación es el joven Hemón, porque no interroga a su interlocutor con el fin de ganar el argumento, sino para procurar que su padre *piense* y, a la larga, mejore moralmente —lo que, como veremos, constituye una instancia del *élenkhos* socrático—. Con todo, Creonte no considera relevante escuchar la opinión de otros, tomando distancia de la voz de un pueblo que debe gobernar. Impone *su* carácter.

²Como afirma Nussbaum (1986), “*Deinón* se dice casi siempre de algo que inspira asombro o pavor. Pero en algunos contextos puede aplicarse también a la deslumbrante brillantez del entendimiento humano, a la monstruosidad de un mal o al terrible poder del destino” (p. 139). Esta especie de alabanza del coro resulta, así, deliberadamente ambigua.

³Por ello es que Creonte responde con una pregunta retórica: “¿Según el criterio de otro, o según el *mío*, debo yo regir esta tierra?” (736).

La posición de Creonte se mantiene incluso en la conversación con Tiresias, un adivino ciego y anciano. En ella, Tiresias defiende una postura similar a la de Hemón: Creonte debe tomarse su tiempo para reflexionar sobre su decisión, incluso si al final resulta avergonzado por haber sido demasiado obstinado. Concretamente, el anciano dice: “[...] el equivocarse es común para todos los hombres, pero, después que ha sucedido, no es hombre irreflexivo ni desdichado aquel que, caído en el mal, pone remedio y no se muestra inflexible” (1024-1028). Seguidamente, parece resumir todas las intervenciones anteriores en una frase: “La *obstinación*, ciertamente, *incurre en insensatez*” (1029). Así pues, tanto Tiresias como Hemón tienen una intención constructiva con Creonte: no buscan desacreditarlo, sino más bien ayudarlo, porque quieren el bien para el rey y, por extensión, para la *polis*.

Avanzado el diálogo, a Tiresias solo le queda preguntarle a Creonte —retóricamente—: “¿Acaso sabe alguien, ha considerado [...] que la mejor de las posesiones es la *prudencia*?” (1048-1050). Pero el rey, nuevamente, hace caso omiso tanto a la visión del adivino como a su posterior lección moral, atacándolo y diciendo, como ya le había dicho al guardia, que solo le importa el dinero y no ayudarlo. Por esa razón, Tiresias hace bien en dejar el diálogo de lado y extenderse en un descargo, expresando la misma preocupación que el Corifeo: Creonte se mete con cuestiones que sobrepasan su condición de *mortal*. El cuerpo de Polinices le concierne a los dioses del Hades. Si sigue siendo obstinado, sufrirá consecuencias trágicas. Aquí es cuando resuena la expresión de Ismene del principio: “el obrar por encima de las propias fuerzas es un completo desatino” (68). Una vez el adivino se retira, es el Corifeo quien le da el último empujón necesario al regente para que se retracte y busque a Antígona. Pero ya era tarde, porque Creonte *no había escuchado*.

II. El diálogo como mejoramiento del alma

Las consecuencias de las acciones imprudentes de Creonte fueron evidentes para toda la ciudad. Por su irreflexión, debió sufrir el suicidio de Hemón y de su esposa Eurícide, además de que no pudo impedir la muerte de Antígona misma. Nussbaum (1986) ofrece una caracterización que resume la actitud del tirano. Según la autora, a los ojos de Creonte lo bueno y lo malo, *agathón* y *kakón*, se identifican con lo bueno y lo malo *para* el bienestar de la ciudad. El tirano argumenta, así, que Antígona es una mujer *malvada*, “cuya maldad es de naturaleza civil” (p. 143). Vemos, más temprano que tarde, que Creonte resulta ser el único en toda la ciudad que opina así. Sin embargo, cabe destacar que el jefe de estado dice actuar con obstinación *por* la estabilidad de la ciudad. Una manera de interpretar esta actitud es viendo la *simplificación* propia de Creonte. En la primera parte de la tragedia, el tirano, como afirma Nussbaum, “se ha crea-

do un mundo deliberativo donde la tragedia no puede penetrar” (p. 146), esto es, establece una moneda corriente que podemos llamar ‘simplificación’ para al menos aparentar estabilidad política. Así descrita, parece tener una visión pragmática, pero es en realidad reduccionista: busca acaparar una gran cantidad de *variables* de una problemática particular y ofrece una solución *general* e inflexible, es decir, sin variables (pp. 143-147).

Nussbaum (1986) sostiene que el conflicto entre Antígona y Creonte es irresoluble. Antígona, hija de Edipo, tiene por objetivo asegurarse de que su difunto hermano Polinices sea enterrado como corresponde, por lo que, deliberadamente, va en contra del edicto del rey. La protagonista representa, en pocas palabras, los deberes para con los difuntos, y está dispuesta a hacer lo que sea para cumplir con su deber piadoso, en función de su devoción a los dioses — especialmente a Zeus (950)—. En este sentido, Antígona no es ‘utilitarista’ como el tirano, sino que piensa que hay valores e ideas que superan toda posibilidad de conversión a esa ‘moneda corriente’, dado que pueden resultar destructivas para la armonía comunitaria. En este caso, resulta en el entrometimiento no solo con la costumbre de sepultar a los muertos, sino también con los ritos religiosos que ello implica. De esta manera, Antígona sostiene creencias que no pueden aplicarse al mundo *sin* el concurso de las instituciones civiles —que maneja únicamente Creonte— (pp. 154-157). Así, vemos que la ‘simplificación’ de Creonte se da en dos sentidos: en primer lugar, por su pretensión de resolver una cuestión compleja a través de una regla simple; en segundo, por su absoluto poder que, sumado a su terquedad, imposibilita cualquier cambio de opinión en el momento adecuado. Por estas razones, concluye Nussbaum (1986): “Es desaconsejable, pues, la búsqueda de la *simplicidad* y, en especial, el reduccionismo; [...] lo *particular* [...] permanece ahí, inagotado, juez de nuestra percepción” (p. 161). Resulta necesaria, entonces, la agudeza y flexibilidad en las decisiones, actitud que está encarnada en Antígona. Pero, incluso con los intentos de la protagonista de interferir con aquella simpleza política, tanto el Corifeo, Hemón y Tiresias fracasaron en sus respectivos diálogos, no pudiendo ablandar a Creonte. Quizás, como encuentra Lissandrello (2016), solo el *filósofo* pueda reconocer debidamente los límites del otro y aconsejarlo o guiarlo de acuerdo a sus necesidades (pp. 43-44).

Según Lissandrello (2016), el personaje de Sócrates tal y como está expuesto en los diálogos platónicos sería “quien está en condiciones de ‘*escuchar al otro*’ y, por reconocer los *límites* de ellos, aconsejar y guiar conforme a lo que ese otro necesita” (p. 44). Sócrates, personaje producto de otro autor ateniense, responde a esa necesidad de que un Creonte, un Áyax o un Aquiles escuchen y sean guiados, es decir, avancen y mejoren *con otro* (pp. 19-40). Este filósofo se mueve de conversación en conversación haciendo *pensar* a su interlocutor, por

más que ello lo lleve a la vergüenza o a alguna especie de *aporía*. Algo similar quisieron hacer los interventores de Creonte: que reconozca sus límites, es decir, su *ignorancia* acerca de los asuntos de los dioses del Hades (y también sobre la opinión pública). Con todo, es necesario destacar que, para Platón, el mejoramiento del alma se da *en diálogo*, que es el fenómeno filosófico por excelencia. La actividad dialógica socrática, por lo general, es extensa y no suele concluir hasta que el interlocutor de Sócrates quede en *aporía*, o bien —como ocurre en pocos casos— se haya tratado la cuestión planteada y/o las diferencias de opinión suficientemente. Como ocurre en *Antígona*, en las obras platónicas los ataques personales al otro no ayudan en nada al progreso dialógico. Se trata, más bien, de una actividad de preguntas y respuestas en la que Sócrates busca, mediante distintos recursos, *refutar* y *liberar* al otro para que mejore —tanto intelectual como moralmente—. Estos momentos constituyen el famoso *élenkhos* socrático. ¿Cómo podemos caracterizarlo, para mostrar una continuidad de esta necesidad de ‘escuchar y conocer al otro’ entre la tragedia de Sófocles y la filosofía platónica?

Sócrates, en *Apología*, explica que posee una “sabiduría humana”, no divina (20d-e). Se trata de un filósofo que salió en búsqueda de la sabiduría que supuestamente tenían otros, en virtud de la afirmación del oráculo de que él era ‘el más sabio ateniense’. Motivado por refutar al oráculo mismo, dialogó, por un lado, con especialistas en ciertos temas —tal es el caso del *Gorgias* y la justicia— o bien con sabios por mera reputación, como en el caso de Protágoras, que resultó ser ‘famoso’, no sabio; e Hipias, que resultó no saber qué era la belleza, entre otros. Antes de volver a *Antígona*, resulta importante mostrar al menos un caso en el que Sócrates no dialoga solo con estos ‘expertos’, sino también con sus discípulos, para mostrar en líneas generales el *alcance* del diálogo.

Lissandrello (2016) ofrece dos ejemplos que muestran, justamente, la preocupación pedagógica de Sócrates. El primero se da en *Protágoras*, donde Sócrates recibe una visita temprana del joven Hipócrates, que está ansioso por conocer al sofista que había arribado a Atenas. Hipócrates quiere ‘ser sabio’, como Protágoras, y Sócrates *lo escucha* a la vez que reconoce lo que *en realidad* necesita. Sócrates, antes de desestimar el pedido —dado que el joven no sabe a qué se refiere con ‘ser sabio’—, decide invitarlo a ‘dar vueltas’ dialogando hasta que el joven adquiera claridad y, además, se haga un horario decente para la visita. “En ese dar vueltas y en ese diálogo, el joven debe reconocer que no sabe lo que es un sofista ni sabe a qué riesgo expone su alma” (p. 41). Sócrates, entonces, decide hacerse cargo del joven hasta que este último reconozca sus límites, es decir, su ignorancia, seguido de las *consecuencias* que ello podría tener. El segundo ejemplo se da en *Fedón*, en el que Sócrates, previo a tomar la cicuta, se encarga de persuadir a los tebanos Simmias y Cebes de que hay

un destino mejor luego de la muerte. Es, pues, un contexto de preocupación y temor para los jóvenes. Sócrates, incluso en sus últimos momentos, recibió los argumentos de sus discípulos “con complacencia, buena voluntad y admiración” (p. 43) y con una ‘agudeza’ ejemplar para percibir el sufrimiento de los jóvenes. Fedón relata, así, cómo Sócrates los ‘curó’. La figura del filósofo, entonces, refiere no solo al conocedor de los argumentos adecuados, sino también a quien conoce el *alma* de sus interlocutores. Por ello es que Sócrates en particular se revela como aquél capaz de *escuchar* al otro y guiarlo en la medida en que reconoce sus límites (pp. 40-44).

En definitiva, el *élenkhos* socrático no consiste en refutar a los interlocutores por deporte, sino en una misión de purificación de las almas con el fin de ‘liberarlas’ de la ignorancia, que lleva al vicio y al error. En un primer momento, el *élenkhos* trata con la *refutación*, que es producto justamente de la ignorancia de Sócrates sobre el tema; seguidamente, surge la *liberación* propiamente dicha, en la cual el interlocutor puede quedar “paralizado” (*Men.* 80a) o bien “avergonzado” (*Smp.* 216b), pero cuya finalidad es constructiva en la medida en que busca, a la larga, producir alguna tesis positiva por parte del interlocutor. Como en el caso de Hemón, Sócrates no interroga con un fin negativo o destructivo, sino más bien para *ayudar* al interlocutor a mejorar su alma, ya sea un alma joven o anciana. Lo que se busca, en general, es “dar a luz” a la *virtud* del otro⁴; virtud de la que Creonte evidentemente carecía a pesar de su edad. Lo que le hizo falta a Creonte fue un *diálogo* cooperativo orientado al mejoramiento de su alma, pero solo el filósofo es capaz de dar lugar a semejante fenómeno.

III. Consideraciones finales

Hemos visto a lo largo del trabajo la importancia del diálogo para la reflexión y, en general, para la formación de una *phrónesis* que relacione a uno con lo particular del mundo. Tanto Sófocles como Platón resaltan esto último. Lo que el filósofo ateniense parece hacer al utilizar al personaje de Sócrates como portavoz es atender a las exigencias de una nueva *polis* que no sufra el destino de, por ejemplo, Tebas. En este sentido, tenemos a un Platón anti-trágico —cuya máxima expresión figura en el libro X de *República*⁵—. El filósofo es aquél que, en un diálogo cooperativo que él mismo dirige —en el cual ambas partes progresan argumentativamente sin ataques personales—, puede liberar de la ignorancia al

⁴Por esta razón, Sócrates mismo se presenta como un “partero”, quien, asistido por el dios, examina las almas de aquellos que dan a luz algo verdadero o falso (*Tht.* 149a-151a).

⁵Si bien en el libro III (386a-392c) hay una crítica a la poesía trágica, no es sino hasta el décimo que Platón produce los argumentos por los cuales el poeta imitativo no debe ser bienvenido en la *polis* ideal. En dicho libro, se argumenta que el poeta produce obras que están alejadas de lo real en un *tercer grado*, ya que no conoce las Formas —lo real, en un primer grado—, ni tampoco las imita a ellas —por lo que no se mueve en las apariencias, de segundo grado—, sino que imita las apariencias de las apariencias, así como un pintor dibuja una cama desde cierta perspectiva, dejando de lado la cama sensible y las Formas de las cuales participe. Por lo tanto, el poeta debería ser expulsado de la *polis* ideal, dado que apuntan, especialmente con sus tragedias, a la parte más baja del alma (la parte *apetitiva*, lugar de deseos e ira que pueden gobernar en lugar de la razón) (595a-c; 598d-607a).

otro en la medida en que conoce el alma de este y sus intereses. El avance dialógico resulta, así, en el desarrollo de una *razón práctica*⁶. Lo importante es que, de tener Creonte este uso de razón, hubiera sido capaz de, al menos, *escuchar antes*. Por el hecho de salirse de uno mismo y dialogar, todo intento de ‘simplificación’ queda rezagado y la interrogación del otro —las preguntas dirigidas a las propias creencias, prejuicios y a aquellas cuestiones que uno ignora— toma su lugar. Con solo *reflexionar* (con otro), uno puede prevenir catástrofes.

Ahora bien, uno podría argumentar que, si bien Platón se diferencia enormemente de Sófocles por haberse dedicado a la filosofía y no a la poesía, su personaje de Sócrates parece incurrir en un error similar al de un Creonte en el sentido de que ofrece *una* solución —la filosofía— para un problema *complejo* —la posibilidad de la tragedia en la *polis*—. Sin embargo, *la* filosofía —o mejor dicho, el modo de vida filosófico— resulta tan compleja como aquello que pretende resolver. En primer lugar, porque, para Platón, la filosofía es diálogo, y éste se da en un contexto particular con interlocutores particulares, de acuerdo a los diversos intereses que pueda tener el discípulo o auditor. En segundo lugar, porque un personaje como Sócrates⁷ no ofrece simplemente ‘la filosofía’ como solución a cualquier cuestión moral, sino que agrega otra variable: la *ignorancia* del otro. Así, un buen filósofo platónico haría notar a alguien como Creonte la necesidad de que *reconozca a tiempo* si su actuar —sea un decreto o un gobierno en general— es injusto. Esto requiere, evidentemente, una especial atención a la particularidad de la situación. Sócrates, por ejemplo, era un filósofo ateniense que tenía amigos, discípulos y familiares; no existía por fuera de las interrelaciones propias de la *polis*, por lo que cada diálogo que mantuvo tuvo lugar en una situación que requirió de su *phronesis*, es decir, de su uso de razón práctica de acuerdo al contexto particular. Así, por ejemplo, Sócrates no utiliza una *regla* reduccionista para el joven Hipócrates en *Protágoras*⁸; más bien, lo escucha y presta especial atención a los intereses del joven —querer ser sabio, querer escuchar al famoso sofista— *antes* de siquiera aconsejarle ‘dar vueltas’ y dialogar para pedirle prevención.

⁶Cabe destacar la posición de Nussbaum (1986), quien afirma que *Antígona* “versa sobre la razón práctica y la manera en que ésta ve el mundo” (p. 138).

⁷Cabe aclarar que Sócrates no es el único personaje ‘socrático’ de la obra platónica. Hasta cierto punto, los personajes de Parménides (en su diálogo homónimo), el Extranjero de Elea (de *Sofista* y *Político*) y el Ateniense (de *Las Leyes*) encarnan el *elenkhos* que describimos, un método de preguntas y respuestas que tiene como finalidad hacer pensar al otro y que requiere, en un primer momento, la refutación.

⁸Un ejemplo de regla reduccionista al modo del decreto de Creonte sería, en este caso, ‘no escuchar a ningún sofista bajo ninguna circunstancia’. Esto iría en contra de la actitud socrática, que requiere un encuentro argumentativo, es decir, *darle la oportunidad* a un sofista, sea famoso o no, de que dé razón de su quehacer. Si bien cada sofista, retórico y poeta con el que se encuentra Sócrates en la obra platónica fracasa en definir su quehacer —o bien en hacerlo en términos de *justicia*—, el filósofo siempre le dará la oportunidad a sus interlocutores, porque ello constituye un diálogo justo.

En definitiva, alguien como Creonte no solo es obstinado, sino que comete un error fatal al no tener en cuenta el conocimiento *ni* la ignorancia del otro en sus conversaciones. El filósofo, y en particular el filósofo platónico, está allí para hacer nacer el diálogo, que es un espacio en el que tanto la ignorancia de uno como el conocimiento que se busca tienen lugar. En otras palabras, un Creonte es aquél a quien el conocimiento ajeno no le importa, por lo que no escucha; un filósofo, en cambio, ignora y sabe que ignora, por lo que puede dialogar con un tirano —o cualquier autoridad— y, al menos, *hacerlo pensar*. Pero este no es un pensar ‘en soledad’, sino con otro. Así pues, parte del error de Creonte y de Antígona fue creer que todo podía hacerse *solo*. Vemos, entonces, qué tan importante era para estos dos atenienses —Sófocles y Platón— la buena disposición del otro a escuchar y a responder, es decir, a dialogar. Al menos, así lo atestigua Sófocles mediante el Mensajero, cuya afirmación pareciera salir de algún diálogo platónico: “[...] entre los hombres la irreflexión es, con mucho, el mayor de los males humanos” (1243). Aun así, es tarea del filósofo, según el camino que marcó Platón, terminar con esa irreflexión y pensar, con otro, para prevenir injusticias.

Bibliografía

Lissandrello, J. M. (2016), “La escucha y el límite en la épica y la tragedia griega. Relación entre estos ámbitos en algunos pasajes de la épica homérica y en pasajes de obras de Sófocles. Ecos de esta problemática en la figura socrática”, en Cornavaca, R. (ed.), *Estudios Platónicos V*. Ediciones del Boulevard.

Nussbaum, M. (1986/1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Visor.

Platón (2010). *Diálogos I*. Gredos.

_____ (2010). *Diálogos II*. Gredos.

_____ (2010). *Diálogos III*. Gredos.

Sófocles (1982/2006). *Tragedias*. Gredos.

Cómo citar este artículo:

Scarpatti, T. (2022). La ignorancia en *Antígona*: un análisis de la tragedia a la luz del *élenkhos* socrático. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(6), 24-34

